



Trabajo Fin de Grado

Entre la estética y la política: las antinomias de
lo bello y de lo justo en Kant y Hannah Arendt

Autor/es

Nicolás Chancellor Díez

Director/es

Dr. José Luis López de Lizaga

Facultad de Filosofía y Letras
2018

Índice

1. Introducción	2
2. Hume y Kant: el problema de lo bello	4
2.1. La antinomia del gusto planteada por Hume: el caso de ‘Ogilby-Milton’	4
2.2. La antinomia del gusto planteada por Kant.....	8
2.3. Kant da cuenta de la antinomia: el <i>sensus communis</i>	15
3. Arendt: el problema de lo justo.....	20
3.1. ¿Qué entiende Arendt por política?.....	21
3.2. Relación entre la discusión sobre estética y la deliberación política.....	25
4. Conclusión.....	29
5. Bibliografía.....	30

1. Introducción

La filosofía de Hannah Arendt es ante todo un intento incesante de comprender los fenómenos de su tiempo sin recurso a las categorías de comprensión política y ética tradicionales, estalladas por las trágicas experiencias de su siglo. Ante el estéril empeño de proponer viejas respuestas a nuevas situaciones y contra el vértigo que pudiese suscitar la falta de estándares preestablecidos, Arendt señala la vía de la reflexión y de la imaginación como principio de algo que no es imposible: la formulación de juicios originales. De hecho, la ausencia de un uso creativo de la facultad de juzgar estará en el corazón de lo que Arendt denominó célebremente la ‘banalidad del mal’.

La importancia del juicio dentro de la obra de Arendt, pensadora fundamentalmente política, queda manifiesta en la mayoría de sus trabajos publicados a lo largo de su vida, en que las referencias a la facultad de juzgar se muestran no sin sufrir cambios, innovaciones e incluso algunas aparentes contradicciones. Desafortunadamente, Arendt falleció cuando se disponía a componer la tercera parte de *La vida del espíritu*, que, según se sabe, iba a dedicar exclusivamente a esta misma cuestión.

Con el presente trabajo tenemos como objetivo exponer de manera clara la conexión entre la teoría del juicio estético de Kant, hallada en la Primera Parte de la *Crítica del juicio*, y la teoría de la deliberación de Arendt, siguiendo principalmente sus escritos póstumamente editados bajo *¿Qué es la política?*, su texto *Verdad y política*, *La condición humana* y, fundamentalmente, sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Nuestra esperanza será mostrar cómo Arendt detecta algo que consideramos de suma importancia y que, sin duda, vendría bien tener en cuenta en los debates actuales sobre teoría política: la discusión sobre estética, algo hacia lo que todo ser humano parece tener una inclinación natural, tiene mucho que ver con el debate y la deliberación políticas.

Para ello, comenzaremos con una primera parte en que presentaremos la antinomia del gusto según la plantea Hume en *De la norma del gusto*, seguida de una lectura de la “Crítica del juicio estético” como un intento de respuesta a un problema parecido al proyectado por Hume. Así, esta primera parte supondrá una exposición de los cimientos de lo que más adelante escribirá Arendt sobre el juicio, además de una delimitación de sus bases conceptuales, en particular de los conceptos ‘juicio determinante’, ‘juicio reflexionante’ y ‘*sensus communis*’.

En la segunda parte, dedicaremos algunas páginas a esclarecer qué es lo que entiende Arendt por política para así pasar a examinar aquello sobre lo que reflexiona en sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: la relación entre el juicio estético y el fundamento de la política.

Teniendo en cuenta nuestro cometido, podría resultar sorprendente una doble ausencia: dejaremos a un lado tanto la Segunda Parte de la *Crítica del Juicio* de Kant como *La vida del espíritu* de Arendt. La justificación de esta ausencia es que la inclusión de las consideraciones de Kant sobre el juicio teleológico y lo dicho por Arendt en su inacabada obra en que no llegó a escribir el capítulo que iba a dedicar al juicio, lejos de favorecer la claridad y precisión de lo que queremos mostrar, no suscitaría sino la necesidad de hacer frente a ciertos problemas que sobrepasarían los límites de nuestro trabajo pero sin rebatir nuestro despliegue argumental.

2. Hume y Kant: el problema de lo bello

No hay demasiadas obras modernas de filosofía que, pasados dos siglos desde su publicación, sigan suscitando tanto interés académico y tanta disensión entre sus intérpretes como la *Crítica del juicio* de Kant. Sirva como prueba el contenido de este mismo trabajo, que trata la lectura en clave política que desarrolla Arendt del texto reconocido tanto como el instaurador de la estética moderna¹, una sorprendente inconsistencia respecto a la *Crítica de la razón pura*², o un intento fallido de conjugar la teleología con el mecanicismo³.

Por nuestra parte, puesto que, como hemos anunciado en la introducción, aspiramos a desentrañar qué es lo que según Arendt tienen en común las discusiones sobre estética con la deliberación política, realizaremos un estudio focalizado del juicio estético en *Crítica del Juicio* y presentaremos la obra de Kant sólo a la luz de las cuestiones que nos ayuden a entender las teorías del juicio y política de Arendt. Nos remitiremos, por lo tanto, en exclusiva a la “Crítica del juicio estético”, primera parte de la *Crítica del juicio*, soslayando además ciertas consideraciones fundamentales para cualquier estudio profundo sobre la teoría estética de Kant (por ejemplo, las ideas acerca de lo sublime o la teleología). Adelantamos, entonces, que no nos proponemos hacer un análisis completo de la *Crítica del juicio* o siquiera de la estética kantiana, sino más bien presentar de la manera más delimitada posible aquellos elementos del volumen de Kant que Arendt recoge para mostrar que su fundamento es precisamente el fundamento de una teoría política real, girando en torno a las nociones de ‘juicio reflexionante’ y ‘pensar extensivo’. Para ello, seguiremos la lectura de la *Crítica del juicio* que desarrolla Guyer,⁴ interpretando el texto kantiano como un intento de solucionar la antinomia del gusto presentada por Hume en *De la norma del gusto*.

2.1. La antinomia del gusto planteada por Hume: el caso de ‘Ogilby-Milton’

Son muy comunes las discusiones acerca de la belleza de objetos naturales, paisajes, o expresiones artísticas en que, si bien las partes ofrecen los argumentos que mejor defienden sus

¹ Ahlberg, Lars-Olof, ‘The Invention of Modern Aesthetics: From Leibniz to Kant’ en *Historicni Seminar 4* (2001-2003), Slovenian Academy of Art and Science, 2003. p. 133-153.

² Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, 1, Apéndice, Alianza, 2013.

³ Baum, Manfred, “Kant on teleological thinking and its failures” *Washington University jurisprudence review*, Volume 6/Issue 1, 2013.

⁴ Guyer, Paul, *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

posturas, ninguno de los antagonistas discute estimándose poseedor de la certeza absoluta acerca de su juicio. La cuestión es que, aunque cuando decimos ‘esta película es maravillosa’ creemos estar emitiendo algo más que una intransferible apreciación subjetiva -que podría tener la forma de ‘esta película me gusta’-, seguramente sea una exageración declarar que se trata de una manifestación estética que busca (o, en condiciones ideales, esperaría) el acuerdo definitivo de la humanidad. Esta ambigüedad tan habitual en conversaciones acerca de lo que consideramos bello, situada más allá de lo meramente subjetivo y sin pretender la validez universal, se convierte en un verdadero problema filosófico cuando se considera desde los parámetros filosóficos tradicionales, según los cuales los juicios subjetivos detentan sólo validez privada y los juicios objetivos son universalmente válidos. Pues, ¿qué sentido tendría entonces involucrarse en cualquier discusión acerca de estética? Dos maneras poco plausibles de solucionar la indeterminación serían asumir, bien que efectivamente los juicios estéticos son juicios puramente subjetivos, bien que los juicios estéticos son puramente objetivos. Estas soluciones son poco plausibles por una razón común y por varias razones específicas.

La razón común es que el problema aparece precisamente porque esta ambigüedad está presente no sólo en nuestras conversaciones cotidianas, que tal vez de por sí ya tendrían el peso suficiente como para fundamentar nuestro argumento, sino que también cuando la analizamos desde un plano filosófico la reconocemos como existente. Si los juicios estéticos fueran tanto puramente subjetivos como puramente objetivos, resultaría extraño que nos sorprendiésemos constantemente actuando como si estuviesen en un espacio intermedio entre los dos extremos.

Las razones específicas son de una variedad y profundidad mucho más amplias que el argumento expuesto arriba. *Grosso modo*, es evidente que, si los juicios estéticos fueran puramente subjetivos y que, por tanto, gozasen sólo de validez privada, el concepto de ‘juicio estético’ no tendría sentido alguno: al decir ‘esto es bello’, en realidad estaríamos diciendo ‘esto me gusta’. Por otro lado, si los juicios estéticos fuesen puramente objetivos, no podríamos decir ‘esto es bello’ sin acompañar nuestra aserción de los argumentos o pruebas que se estiman necesarias para fundamentar cualquier juicio objetivo (como, por ejemplo, el juicio matemático ‘dos más dos es igual a cuatro’) -pruebas y argumentos que difícilmente se reconocerían en un plano estético.

La formulación más célebre de este problema la introdujo Hume en 1757 en *De la norma del gusto*. Partiendo del indiscutible hecho de que existe una asombrosa variedad de gusto

incluso entre los miembros de una misma sociedad, Hume plantea un original puzzle que hace referencia al problema que nos está ocupando en términos de lo que denomina “dos clases de sentido común”.⁵

Por un lado, si analizamos el gusto desde un punto de vista abstracto de acuerdo con numerosas teorías estéticas de su tiempo, el sentido común nos inclina a considerar a la belleza como, no una cualidad de las cosas en sí, sino perteneciente a la mente de quien las contempla: “cada mente percibe una belleza diferente”.⁶ Esta posición, no sólo intuitiva sino además sostenida por un considerable número de filósofos, sería el claro paradigma de la defensa de que los juicios estéticos son puramente subjetivos. De ella se seguiría, sostiene Hume, que “todo sentimiento es correcto, porque el sentimiento no se refiere a nada más allá de sí mismo, y es real siempre que una persona sea consciente de él.”⁷ La belleza, en tanto que algo puramente subjetivo, se torna algo imposible de representar e imposible de conocer, y las disensiones acerca del gusto no responden a cuestiones de hecho sino a cuestiones de sentimiento. Si atribuir a algo el carácter de ‘bello’ fuese simplemente una confusa formulación de lo que realmente estaríamos diciendo -que esta cosa nos gusta o no nos gusta-, la consecuencia, como decíamos arriba, sería que discutir acerca de la belleza de las cosas se tornaría algo absurdo: en palabras de McDowell -en un artículo sobre ética-, “pensemos en la práctica de expresar nuestros veredictos acerca diferentes sabores de helado”.⁸ No parece que este primer posicionamiento del sentido común nos pueda acercar a noción de verdad alguna, dejándonos más bien cercados por el viejo proverbio ‘*de gustibus non disputandum est*’.

Sin embargo, Hume detecta que algo diferente ocurre si el sentido común se aleja de consideraciones generales pasando a analizar casos particulares. La actitud tolerante a la que nos había conducido considerar la belleza como algo constitutivo del sujeto y no del objeto es absolutamente confrontada por el mismo sentido común cuando surgen disensiones respecto a casos paradigmáticos. Mientras el sentido común nos dice que es perfectamente razonable que tú consideres bellos los movimientos de un boxeador que a mí me producen rechazo -así como a ti te puede gustar más el helado de vainilla y a mí el de chocolate-, el mismo sentido común

⁵ Hume, David, “De la norma del gusto”, en Hume, David, *Ensayos morales, políticos y literarios*, Trotta, Madrid, 2011, p. 222.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ McDowell, John, “Projection and Truth in Ethics”, en *Mind, Value and Reality*, Harvard University Press, Cambridge, 1998, p. 154. [Traducción propia]

nos compele a abandonar toda tolerancia cuando alguien hace una comparación tan esperpéntica como atribuir “igualdad de talento y elegancia a Ogilby y Milton”,⁹ autores, respectivamente, de *Paradise Lost* y de *The frog, or, The Low-Country nightingale, sweet Singer of Amsterdam*. De quien hiciera semejante afirmación,

se pensaría que está defendiendo una extravagancia no menor que quien mantuviera que una topera es tan alta como Tenerife, o que un estanque es tan grande como el océano. Aunque pueda haber unas cuantas personas que dan preferencia al primero de estos autores [Ogilby], nadie presta atención a un gusto semejante, y no tenemos el menor escrúpulo en considerar absurdo y ridículo el sentimiento de estos supuestos críticos¹⁰

A lo que nos inclina esta segunda especie de sentido común, aplicada a casos concretos en que los objetos se nos presentan tan desproporcionados cuando los comparamos en términos estéticos, es a encontrar ciertos criterios según los cuales podamos posicionarnos en favor de una de las dos manifestaciones del gusto -en este caso, en favor de Milton: “es natural que busquemos una *norma del gusto*: una regla que permita reconciliar los diversos sentimientos de la gente, o al menos una decisión que confirme un sentimiento y condene otro”.¹¹

La cuestión es que el sentido común dicta que ‘todo sentimiento es correcto’ en el plano general y a la vez confronta su propio dictado en el plano particular, por lo que Hume se ve enfrentado al problema de “cómo dar cuenta de la validez o invalidez de un juicio que está basado en un sentimiento, en un estado afectivo no-cognitivo que, por su propia definición, es incapaz de verdad -y, por tanto, ‘no susceptible de acuerdo o desacuerdo’”.¹²

La mayor parte de los comentaristas de *De la norma del gusto* coinciden en que la respuesta ofrecida por Hume al problema que tan finamente plantea resulta insatisfactoria. En cualquier caso, en tanto que hemos introducido a Hume con el objetivo exclusivo de preparar el marco teórico para abordar la *Crítica del Juicio* de Kant, no nos detendremos más de la cuenta en la solución que ofrece el filósofo escocés a la cuestión que como nadie expuso por primera vez.

⁹ Hume, *op. cit.*, p. 222.

¹⁰ *Ibid.*, p. 223.

¹¹ *Ibid.*, p. 221.

¹² Zerilli, Linda, *A Democratic Theory of Judgment*, The University of Chicago Press, Chicago, 2016, p. 44. [Traducción propia].

Simplemente diremos que Hume, aun manteniendo que la belleza responde a un mero sentimiento en el sujeto que la percibe, asegura que hay algo así como un ‘verdadero juez’ cuya mente bien cultivada y en correcto funcionamiento está, debido a estas dos condiciones, idealmente dispuesta para ver nacer en sí el sentimiento correctamente correspondiente a las cualidades estéticas del objeto en cuestión:

Una sólida sensatez, unida a la delicadeza de sentimientos, mejoradas por la práctica, perfeccionadas por la comparación y liberadas de todo prejuicio, son lo único que puede proporcionar a alguien estas valiosas cualidades, y el veredicto conjunto de tales personas, cuando se las encuentra, constituyen el verdadero canon del gusto y la belleza¹³

Sin demasiada justificación, Hume parece desestimar la primera reivindicación del sentido común en favor de la segunda y ofrece una ‘norma’ del gusto doblemente sorprendente: tanto por la falta de maduración del argumento, como por el hecho de que proviene del seguramente más célebre filósofo empirista. No es este, sin embargo, el lugar para una consideración de la posición de Hume, pues nuestro propósito nos conduce ahora a la *Crítica del Juicio* de Kant, que interpretaremos, siguiendo a varios autores, como un intento de solucionar un problema similar al planteado por Hume introduciendo una terminología clave para entender la teoría política de Arendt: la distinción entre ‘juicios determinantes’ y ‘juicios reflexionantes’.

2.2. La antinomia del gusto planteada por Kant

Tras la lectura de *De la norma del gusto*, puede resultar casi evidente que la Primera Parte de la *Crítica del juicio* es una respuesta directa a la antinomia del gusto desplegada por Hume. Sin embargo, puesto que el volumen de Kant abarca muchas otras cuestiones en que la referencia a Hume no es clara en absoluto, la lectura de ésta como un intento de responder a *De la norma del gusto* no es la única -y ni siquiera la necesariamente más plausible. De hecho, según Pluhar, no está claro si Kant había leído *De la norma del gusto* cuando compuso su tercera *Crítica*.¹⁴ En cualquier caso, no es nuestro tema de investigación determinar la intención de Kant al escribir su obra, cosa que, por otra parte, tampoco es condición necesaria para una lectura focalizada del texto.

¹³ Hume, *op. cit.*, p. 231.

¹⁴ Pluhar, “Translators Introduction”, en Kant, Immanuel, *Critique of Judgment*, Hackett, Cambridge, p. li.

Kant y Hume están de acuerdo en que el “la base determinante [de un juicio de gusto] no puede ser *más que subjetiva*”,¹⁵ siendo ésta básicamente el sentimiento de placer o de displacer del sujeto. Además, como señala Zerilli¹⁶, existe un cierto paralelismo entre las dos posturas del sentido común manifestadas por Hume y lo que Kant llama “dos lugares comunes del gusto”:¹⁷ cada cual tiene su propio gusto, y, por ello, no hay discusión genuina posible acerca de cuestiones de estética.

Ya al comienzo de la tercera *Crítica*, Kant manifiesta su sorpresa ante el hecho de que, cuando hablamos de belleza (y de otras cualidades estéticas), no sólo lo hagamos *como si* ésta fuese una cualidad de los objetos siendo nosotros, sin embargo, conscientes de las limitaciones de nuestros juicios: de hecho, es común, según Kant, que nos consideremos poseedores de la verdad objetiva acerca de estas cualidades estéticas.¹⁸

Tal vez podría sospecharse que, la razón de que esto ocurra es que detrás de nuestros juicios estéticos yace algún tipo de interés práctico (por ejemplo, económico o, podríamos decir hoy, de distinción de clase). Sin embargo, Kant sostiene que incluso a nuestros juicios estéticos genuinos -aquéllos formulados imparcialmente, independientemente de cualquier interés práctico- atribuimos una suerte de ‘normatividad’ aún sabiendo que no se fundamentan más que en un sentimiento privado.

Podría cuestionarse si esta afirmación se corresponde verdaderamente con la realidad. De hecho, cuando introducíamos el problema ‘Ogilby-Milton’, asegurábamos que son pocos los casos en que, aunque nos veamos con la seguridad y certeza necesarias para participar en una discusión acerca de alguna cuestión de gusto, atribuyamos algo así como validez universal a nuestro juicio estético en cuestión. Sería interesante saber cuántos críticos ideales, como los propuestos por Hume para determinar la validez de los juicios estéticos, considerarían que ‘la poesía de Milton es más bella y elegante que la de Ogilby’ como una verdad objetiva, universal, absoluta.

¹⁵ Kant, Immanuel, *Crítica del juicio*, Tecnos, Madrid, 2011, AK V 203.

¹⁶ Zerilli, *op. cit.*, p. 55.

¹⁷ Kant, *op. cit.*, AK V 338.

¹⁸ *Ibid.*, AK V 211.

En cualquier caso, tampoco sería demasiado importante llevar a cabo empíricamente este estudio psicológico, pues, por un lado, lo cierto es que normalmente decimos ‘este objeto es precioso’ y no ‘este objeto agrada muchísimo a mis sentidos’, y, por otro lado, siguiendo a Kulenkampff, Kant considera que, de hecho, tenemos bastante razón en expresar nuestros juicios estéticos siguiendo un modo de discurso objetivo.¹⁹ Pero volvamos al problema:

Este problema puede también representarse así: ¿cómo es posible un juicio que sólo por el *propio* sentimiento de placer en un objeto, independientemente del concepto del mismo, juzgó a priori ese placer como anejo a la representación del mismo objeto *en todo otro sujeto*, es decir, sin necesitar esperar la aprobación extraña?²⁰

La cuestión, tal y como la formula Kant, no trata ya de la búsqueda de algo así como una ‘norma del gusto’, sino de dar cuenta de la posibilidad misma de un juicio que aúne las características de tener un principio subjetivo a la vez que una pretensión de normatividad. En la primera conferencia recogida en sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Arendt sostiene que “tras la cuestión del gusto, tema predilecto del siglo XVIII, Kant había descubierto una facultad humana completamente nueva, el juicio”.²¹ Podrían sorprender las palabras de Arendt en tanto que, en la *Crítica de la razón pura*, antes de que Kant desarrollase de manera sistematizada la cuestión del gusto, ya parece haber descubierto la facultad de juzgar:

Podemos reducir todos los actos del entendimiento a juicios, de modo que el *entendimiento* puede representarse como una *facultad de juzgar*, ya que, según lo dicho anteriormente, es una facultad de pensar. Pensar es conocer mediante conceptos. Estos últimos, en cuanto predicados de posibles juicios, se refieren, a su vez, a alguna representación de un objeto todavía desconocido²²

Esclarecer por completo la cita de Kant describiendo a la vez el sentido en que sostiene que un juicio es un tipo de ‘cognición’ que se distingue de otros, es sin duda algo que sobrepasaría los límites de nuestro trabajo. En cualquier caso, estas líneas de Kant, junto con la afirmación emitida por Arendt a propósito de la tercera *Crítica*, nos permiten poner el acento directamente sobre una distinción fundamental que todavía no habíamos formulado: por un

¹⁹ Jens Kulenkampff, “The Objectivity of Taste: Hume and Kant” en *Noûs*, Vol. 24, No. 1, On the Bicentenary of Immanuel Kant's Critique of Judgement. (Mar., 1990), p. 94. [Traducción propia].

²⁰ Kant, *op. cit.*, AK V 288.

²¹ Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 28.

²² Kant, *Crítica de la razón pura*, Taurus, Madrid, 2013, A69 B94.

lado, están los juicios particulares (*Urteile*) y, por otro, la facultad de juzgar (*Urteilkraft*). En el Libro Segundo de la “Analítica trascendental”, la facultad de juzgar es definida por Kant como la “capacidad de *subsumir* bajo reglas, es decir, de distinguir si algo cae o no bajo una regla dada (*casus datae legis*)”,²³ siendo el juicio particular “el conocimiento mediato de un objeto y, consiguientemente, representación de una representación del objeto”, habiendo “en todo juicio un concepto válido para otras muchas representaciones y, entre estas muchas, comprende una determinada que se refiere inmediatamente al objeto”.²⁴

Estas definiciones y las detalladas caracterizaciones que despliega Kant acerca del juicio y de la facultad de juzgar en la *Crítica de la razón pura* pueden dar lugar a que, como decíamos, las palabras de Arendt produzcan cierto asombro. ¿A qué se refiere exactamente Arendt cuando dice que Kant, al reflexionar acerca del gusto, halla la facultad de juzgar, si ya se había ocupado del juicio en la *Crítica de la razón pura*? La respuesta seguramente sea que no es hasta la primera Introducción a la *Crítica del Juicio* que Kant formula una distinción que se convertirá en esencial para la teoría del juicio -y política- de Arendt: la diferenciación entre ‘juicios determinantes’ y ‘juicios reflexionantes’.

Como hemos visto, la facultad de juzgar queda definida en la *Crítica de la razón pura* como la subsunción reglada de particulares bajo conceptos. En la *Crítica del juicio*, sin embargo, esta definición pasa a corresponder sólo a una clase de juicios: los juicios determinantes. Esto se debe a que Kant descubre algo que parece contradecir lo que previamente había dicho en la *Crítica de la razón pura*: un juicio, nos dice en su primera *Crítica* es, básicamente, un tipo de ‘cognición’; y en la *Crítica del juicio*, pensando en los juicios estéticos, Kant reconoce que hay otro tipo de juicios ‘no cognitivos’ -es decir, no basados en conceptos determinados sino en sentimientos-, que pasará a denominar ‘juicios reflexionantes’. Un ejemplo de este tipo de juicios es, para Kant, la afirmación de que algo es bello.

La distinción entre juicios determinantes y juicios reflexionantes la explica Arendt de la siguiente manera: juzgar,

por una parte, alude al subsumir clasificatorio de lo singular y lo particular bajo algo general y universal, al medir, acreditar y decidir lo concreto mediante criterios regulativos. [...]

²³ *Ibid.*, A132 B171.

²⁴ *Ibid.*, A68 B93.

Pero por otra parte juzgar puede aludir a algo completamente distinto: cuando nos enfrentamos a algo que no hemos visto nunca y para lo que no disponemos de ningún criterio. Este juzgar sin criterios no puede apelar a nada más que a la evidencia de lo juzgado mismo y no tiene otros presupuestos que la capacidad humana del juicio, que tiene mucho más que ver con la capacidad para diferenciar que con la capacidad para ordenar y subsumir²⁵

La lectura de Arendt en este punto es canónica, coincidiendo con la mayor parte de la literatura secundaria acerca de la *Crítica del juicio* y permitiendo explicar la afirmación de Kant según la cual “el juicio en general es la habilidad de pensar el particular como contenido en lo universal”.²⁶ Sin embargo, en qué consiste exactamente un juicio reflexionante o el sentido en que un juicio estético es reflexionante y no determinante, en tanto que juicio sin mediación de conceptos, no es fácil de explicar. Una manera de ilustrar la diferencia de manera eficaz podría ser, por ejemplo, considerando dos situaciones en que, en un momento dado, un objeto se presentase a nuestros sentidos.

En la primera situación hipotética, somos cinco personas con la mirada puesta en una ventana con las cortinas echadas, tapándonos la vista al exterior. De repente, alguien descorre las cortinas y una nueva imagen aparece a través de los cristales. Nuestros sentidos distinguen un cambio, estimulados por la nueva configuración física de lo que se nos presenta a la vista. Observamos las líneas, los puntos, los cambios de color... en definitiva, las cualidades físicas de aquello que se nos enfrenta. Una de las cinco personas que presencian el paisaje exclama de repente “¡hacia mucho tiempo desde la última vez que vi el sol reflejado sobre el mar!”. Cuando los demás advertimos que en la parte superior del paisaje hay un círculo blanco, que distinguimos como la luna, proyectando una sombra de luz clara sobre una superficie oscura en movimiento, que reconocemos como el mar, bajo unos escasos y muy brillantes puntos blancos, que apreciamos como estrellas, llegamos a la conclusión de que el paisaje es el mar reflejando a la luna, y no al sol. ¿Ha dicho ‘el sol’? Seguramente consideraríamos natural descubrirnos con caras de extrañeza. Y si, para sorpresa de todos, esta peculiar persona siguiese haciendo comentarios acerca del sol que asegura estar viendo, pronto las demás intentaríamos convencerla de que, en realidad, aquello que cuelga del cielo y se refleja sobre el mar es la luna. Si se diese el caso de que la persona discrepante no se dejase convencer tan fácilmente y

²⁵ Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, Espasa, Barcelona, 1997, p. 54.

²⁶ Kant, *Crítica del juicio*, AK V 179.

requiriese, por lo menos, algún tipo de prueba, todos estaríamos de acuerdo en que no sería difícil satisfacer esta condición: podríamos utilizar un telescopio, algún manual de astrofísica, o incluso un diccionario. Si con todo ello, incluso con esperar 12 horas hasta ver lo que todos *sabemos* que es el sol y no la luna, no consiguiésemos persuadir al disidente, seguramente dudaríamos más acerca de su cordura que acerca de si las pruebas eran suficientemente concluyentes.

En la segunda situación hipotética se da un comienzo igual a la anterior: cinco personas intentamos mirar a través de una ventana cubierta por unas cortinas. Cuando alguien descorre las cortinas, se vislumbra un amplio paisaje dominado por tonos negruzcos exceptuando un círculo blanco en la parte superior del panorama, una estría brillante que corta la oscuridad inferior y unos pocos puntos de resplandor en lo alto. Admiramos en silencio, mientras algo empieza a abrazar nuestros tobillos y, trepando por nuestro cuerpo, termina apoderándose de nuestro corazón. Inesperadamente, todo parece concordar. Sin intentar entender nada, nos fundimos en la belleza del horizonte y flotamos en su promesa de felicidad. Placer, sentimos placer. De repente, alguien exclama “¡qué aberración! ¡Qué horror! ¡Qué desagrado me produce esta escena!”. Seguramente sería considerado natural descubrirnos, como mínimo, con caras de sorpresa -tal vez incluso de desconcierto. “¡Qué deforme escenario!”, insiste la persona en cuestión. ¿Merece la pena si quiera tomar en serio a este sujeto? Tomémosle en serio, compelidos por el deseo de abrir los ojos a una persona tan tristemente privada del placer que produce la belleza. Pero, ¿cómo convencerle de que es este un paisaje de una belleza sublime? “¿De verdad no le parece a usted bello este paisaje?”. Tras responder negativamente, intentamos convencerle de que, en realidad, a nosotros nos parece que sí es un paisaje verdaderamente bello, y que intente observarlo de nuevo. Como en el caso anterior, la persona discrepante pide alguna prueba para cambiar de opinión. En este caso, es bastante evidente que un telescopio no nos sirve de mucho, ¡pero tal vez sí un manual de teoría estética! Esperanzados, abrimos *De la norma del gusto* y, tras hojear las últimas páginas, recurrimos a unos jueces ideales que sostienen que, efectivamente, es este un paisaje bello. Desafortunadamente, no conseguimos convencer al disidente. Conscientes de que un *argumentum ad verecundiam* no nos ayudará en nuestro propósito, recurrimos a Kant para ver si con su teoría estética podríamos alcanzar nuestro objetivo.

Efectivamente Hume intentaba ofrecer eso que nosotros buscamos: herramientas (básicamente, una ‘norma del gusto’) que nos permitan convencer de su error a la persona que

asegura que es deforme esa escena que a nosotros nos parece tan bella. Pero cuando desencantados por la propuesta de Hume recurrimos a Kant, nos damos cuenta de que el filósofo alemán está entregado a una tarea algo distinta: la cuestión no es encontrar las herramientas para poder argumentar en favor de que nuestras afirmaciones estéticas -en este caso, que el paisaje que contemplamos es bello- (lo que en un lenguaje moderno podríamos llamar condiciones de validez de los juicios estéticos), sino dar cuenta de, justificar, el hecho de que efectivamente *nos sorprendamos* cuando alguien dice lo contrario, y nos dispongamos inmediatamente a disputarlo.

De hecho, sobre la posibilidad de una solución a la antinomia del gusto planteada por Hume, Kant se declara pesimista. En palabras de Kulenkampff, “Kant [...] niega expresamente aquello que Hume afirma: la posibilidad de una norma del gusto”,²⁷ como queda bien explícito en el siguiente pasaje: “no puede haber regla objetiva alguna del gusto que determine, por medio de conceptos, lo que sea bello”.²⁸ Veamos el motivo volviendo a nuestras situaciones hipotéticas.

En la primera situación, estamos seguros de poder convencer al discrepante de que su postura es equivocada, sabiendo con certeza que aquello que vemos es la luna y no el sol. La razón es que el juicio ‘ese objeto es la luna’ es un juicio determinante: tras percibir la disposición física de lo que se nos presenta a los sentidos, llevamos a cabo un proceso de relación y, aquello que distinguimos como un objeto que reconocemos, lo subsumimos bajo el concepto ‘luna’, del que ya previamente disponíamos. En cierta manera, esta operación de subsunción se desarrolla siguiendo las reglas de la lógica -por ejemplo, el principio de no-contradicción- y fundamenta su validez en la adquisición de pruebas (en este caso, toda prueba que pudiera confirmar que ese objeto que vemos es la luna). En este sentido, que el juicio determinante siga las reglas de la lógica viene a significar que, partiendo todos de las mismas premisas (estamos viendo un objeto blanco, en la noche, en la posición que la astrofísica nos diría que tendría que estar ocupada por la luna), no podemos sino llegar todos a la misma conclusión (eso que estamos viendo es la luna). Si alguien discrepase con nosotros, nos bastaría con recurrir a esas pruebas para reconsiderar el juicio, y si las pruebas fuesen suficientemente concluyentes y nuestro razonamiento siguiese reglas válidas, que nuestro impugnador siguiese

²⁷ Kulenkampff, *op. cit.*, p. 94. [Traducción propia].

²⁸ Kant, *op. cit.*, AK V 231.

discrepando terminaría por equivaler al caso de que alguien sostuviese testarudamente que $2 + 2 = 5$.

En la segunda situación, por el contrario, no estamos seguros de poder convencer al discrepante. ¿Qué tipo de pruebas podríamos proporcionar para sostener justificadamente que algo es bello? De nuevo, según Kant, esta es una tarea irrealizable -pues requeriría esa norma del gusto que Hume busca y cuya posibilidad Kant rechaza. La razón es que la afirmación de que ‘esto es bello’ es un juicio reflexionante, de naturaleza bien distinta al juicio determinante ‘esto es la luna’. El juicio reflexionante es un juicio no-cognitivo, no basado en un concepto determinado y, en tanto que no basado en un concepto determinado, ¿qué tipo de prueba podría esgrimirse para secundar su validez? Ninguna, dice Kant.²⁹ Siguiendo a Tinguely, “que alguien asegure estar haciendo algo correctamente (o que acuse a otro de estar haciendo algo incorrectamente) a la vez que se niegue a basar sus afirmaciones en ningún tipo de demostración lógica o empírica, naturalmente levanta la sospecha de que o está inventándoselo arbitrariamente sobre la marcha, o que ‘correctamente’ no significa nada más que ‘correctamente para mí’”.³⁰ Entonces, ¿cómo explicar la normatividad que atribuimos a nuestros juicios estéticos?

2.3. Kant da cuenta de la antinomia: el *sensus communis*

Kant sostiene que los juicios estéticos, reflexionantes en tanto que no-cognitivos, no permiten dar lugar a una discusión genuina mediada por un intercambio de argumentos, lo que le fuerza a esclarecer el sorprendente hecho de que, pese a ello, atribuyamos normatividad a nuestros juicios estéticos e incluso que nos podamos llegar a *comunicar* acerca de cuestiones estéticas, cuestiones esencialmente subjetivas. Seguramente la respuesta tenga algo que ver con aquello en lo que, según Kant, consistiría exactamente la experiencia de lo bello.

Siguiendo a Kurak, belleza para Kant no es otra cosa que la palabra con la que nos referimos a los objetos (o paisajes) que producen una armonización de nuestras facultades de la imaginación y del entendimiento.³¹ Existe cierta disensión académica acerca de qué

²⁹ *Ibid.*, AK V 338.

³⁰ Tinguely, Joseph, “Orientation: Kant and the Aesthetic Content of Cognition” (PhD diss., New School for Social Research, 2011), p. 25. [Traducción propia].

³¹ Kurak, Michael, “Causation in Reflective Judgment”, *Kant Studies Online*, 2016, p. 12. [Traducción propia].

significaría exactamente la ‘armonización’ de la imaginación y el entendimiento, pero, para evitar un debate especializado, limitémonos a corresponder esta ‘armonización’ con una suerte de sentimiento de placer -algo así como lo que había dicho Hume. Reflexionando acerca de esta sensación de placer, Kant advierte algo en lo que Hume no parece haber reparado, y es que “experimentamos [el placer] en aparente respuesta al objeto que se nos enfrenta de manera idéntica a como lo hacen las impresiones sensibles; incluso contra nuestra propia voluntad”:³² cuando nos descubrimos ante un paisaje bello, un estado de concordancia se apodera de nosotros sin que entendamos, conceptualicemos, y sin que realicemos ninguna preparación controlada y consciente para ello.

Esta suerte de olvido de la propia individualidad que caracteriza a la experiencia de lo bello parece aludir a un elemento fundamental de la ética kantiana: básicamente, a la idea de la imparcialidad como la consideración de los asuntos concretos desde un punto de vista que trascienda la particularidad, recogida dentro del célebre imperativo categórico formulado por Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, anterior a la *Crítica del juicio*. Crucialmente, en esta obra posterior Kant advierte que, la clave de esta imparcialidad (o casi *impersonalidad*) de la experiencia estética tiene que ver con una particular capacidad del ser humano de pensar “apartándose de las condiciones privadas subjetivas del juicio, [...], y reflexionar sobre su propio juicio desde un *punto de vista universal* (que no puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás)”.³³ A este modo de pensar lo denomina Kant ‘pensar extensivo’ (*‘Erweiterte Denkungsart’*), que no será sino el ejercicio, la puesta en acción, de lo que Kant llamará *sensus communis*, y que pasa a definir como “un sentido *que es común a todos*, es decir, [...] una capacidad de juzgar que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (a priori) el modo de representación de los demás para atener su juicio, *por así decirlo*, a la razón total humana”.³⁴

Es importante resaltar que el *sensus communis*, la ‘capacidad de ponernos en el lugar de los demás’, no puede ser sino *presupuesta* como condición de posibilidad de la comunicación acerca de cuestiones de estética. Seguramente a nadie se le ocurriría afirmar que las discusiones sobre cuestiones de estética no existen, así como seguramente nadie negaría que, aunque pueda ser sorprendente, en estas discusiones nos entendemos y a veces incluso nos ponemos de

³² Kurak, *op. cit.*, p. 33. [Traducción propia].

³³ Kant, *op. cit.*, AK V 295.

³⁴ *Ibid.*, AK V 293.

acuerdo. De hecho, volviendo a la pregunta por este extraño hecho de la comunicabilidad y normatividad de los juicios estéticos (reflexionantes y basados en sentimientos), si bien decíamos que Kant considera la experiencia de lo bello como una particular disposición ‘en armonía’ de las facultades cognitivas, añade, además, que

esa disposición no puede ser determinada más que por el sentimiento (no por conceptos). Pero como esa disposición misma tiene que poderse comunicar universalmente [como nos demuestra la experiencia], y, por tanto, también el sentimiento de la misma (en una representación dada), y como la universal comunicabilidad de un sentimiento presupone un sentido común, éste podrá, pues, admitirse con fundamento [...] como la condición necesaria de la universal comunicabilidad de nuestro conocimiento³⁵

El *sensus communis*, es por tanto una suerte de presuposición epistemológica acerca de “las condiciones de cognición necesarias si ha de evitarse el escepticismo”.³⁶ Esto vendría a decir que la presuposición epistemológica del *sensus communis*, que consiste básicamente en una supuesta capacidad compartida de pensar desde el punto de vista de los demás, constituye la condición de posibilidad de la comunicabilidad universal de los juicios del gusto. Pero Kant no sólo debe hacer frente a la comunicabilidad de los juicios estéticos, sino también a la pretensión de normatividad con la que son formulados.

La normatividad atribuida a los juicios del gusto consiste en emitirlos como con una pretensión de validez universal, una pretensión que, sin embargo, en tanto que juicios reflexionantes (no-cognitivos), no permite argumentos a favor más que el posible intento de cambiar algo en la posición de a quien pretendamos convencer, de recurrir a palabras que le proporcionen una nueva perspectiva que *debería* hacerle convenir con nosotros (ya habíamos visto que, para Kant, resolver la antinomia del gusto tal y como la planteaba Hume es tarea imposible). Según Kant, esta normatividad sin cognición ni concepto determinado es también consecuencia de nuestra capacidad de pensar extensivamente (pensar desde el punto de vista de los demás), pues, en palabras de Kant, esta capacidad provoca que el sentimiento de belleza del que nacen nuestros juicios estéticos no lo sintamos “como un sentimiento privado, sino como un sentido común”.³⁷

³⁵ *Ibid.*, AK V 239.

³⁶ Allison, *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge University Press, New York, 2001, p. 153. [Traducción propia].

³⁷ Kant, *op. cit.*, AK V 239.

Llegados a este punto, se podría argüir que Kant no es capaz de dar una explicación *real* al sorprendente hecho de que podamos comunicarnos exitosamente acerca del gusto, (cuestión, en definitiva, subjetiva), pues podría parecer que, con las referencias al *sensus communis* y al pensar extensivo, simplemente le está dando otro nombre al problema y, por tanto, ahora sería la posibilidad del *sensus communis* y del pensar extensivo lo que quedaría por explicar. No obstante, que Kant descubra que sentimos el placer o desagrado que desencadenan nuestros juicios estéticos como sentimientos compartidos y no privados resulta absolutamente crucial. Pues esos mismos sentimientos son precisamente el fundamento de nuestros juicios estéticos, lo que vendría a significar que los juicios estéticos son posibles en virtud de una sensibilidad compartida y que, por tanto, sólo tienen sentido -o, incluso, *solo son posibles*- desde la pluralidad. Es por ello que los juicios estéticos quedarán caracterizados por una “universalidad subjetiva”.³⁸

En cualquier caso, si el hallazgo de esta sensibilidad compartida, este ‘sentido de lo común’ (*Gemeinschaftlicher Sinn*) que debe ser presupuesto para cualquier juicio reflexionante, es o no meramente darle otro nombre al problema de la comunicabilidad universal de nuestros juicios estéticos, es ya una cuestión que rebasaría los límites de nuestro escrito. Lo fundamental de lo aquí expuesto en relación con la línea argumental de nuestro trabajo -cuyo cometido es mostrar la conexión que detecta Arendt entre los debates sobre estética y la deliberación política-, es que Kant precisa y conceptualiza aquello que ocurre en las tan frecuentes discusiones acerca de la belleza o fealdad, algo de lo que Arendt, pensadora primariamente política, no se ocupará. Finalicemos entonces esta primera parte con una recapitulación que nos permita después proseguir con la teoría política de Arendt y su estrecha relación con las consideraciones de Hume y Kant acerca de la estética.

Hemos visto que Hume admite que la belleza, elegancia, y demás cualidades estéticas, no son propiedades de los objetos, sino que responden a los sentimientos del espectador: cada cuál tiene su propio gusto. Sin embargo, se muestra incapaz de asumir que toda afirmación sobre estética pueda ser considerada válida: debe haber alguna ‘norma del gusto’ que determine, por lo menos en los casos paradigmáticos (como el caso Milton-Ogilby), qué juicios estéticos son correctos y cuáles son incorrectos, y pasa entonces a ofrecer la poco convincente ‘norma’ de la opinión de un supuesto grupo de expertos.

³⁸ *Ibid.*, AK V 212.

Más adelante hemos visto que Kant, observando la misma antinomia, niega tajantemente la posibilidad de una ‘norma del gusto’ como la que buscaba Hume: los juicios estéticos son juicios reflexionantes (no-cognitivos y no mediados por conceptos determinados, sino que basados en sentimientos), y, por tanto, resultaría estéril buscar algún tipo de objetividad en tal clase de juicios. Ello deja a Kant con la necesidad de explicar el evidente hecho de que existan las discusiones acerca del gusto, y de que además sean discusiones genuinas (en las que nos comunicamos efectivamente e incluso a veces llegamos a ponernos de acuerdo).

Parece que para Kant, la explicación buscada pasa por reconocer que, así como los juicios estéticos particulares son subjetivos, no es sino a través de un ejercicio de pensar desde el punto de vista de los demás que estos juicios pueden llegar a ser formulados. Este pensar extensivo se basa en un *sensus communis*, una suerte de sensibilidad compartida que, si bien no puede ser empíricamente demostrada, está implícitamente supuesta en cada juicio estético particular. Es por ello que sostiene que los juicios estéticos son poseedores de ‘universalidad subjetiva’.

Independientemente de si Kant logra resolver el problema que se plantea, es meritorio su descubrimiento del pensar extensivo como clave del juicio estético. La relación esencial del pensar extensivo con el concepto de ‘pluralidad’, noción central del pensamiento político de Arendt, será lo que ahora nos permita conectar a ambos autores y, particularmente, sus respectivas teorías del juicio estético y de la deliberación política.

3. Arendt: el problema de lo justo

En una conocida entrevista con Günter Gaus, Hannah Arendt insiste célebremente en que ella no es filósofa: ella es teórica política. La razón la encontramos bien explícita en un fragmento de 1950 en que trata de responder a la cuestión de qué es la política:

la política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres. [...] Puesto que la filosofía y la teología se ocupan siempre *del* hombre, puesto que todos sus enunciados serían correctos incluso si sólo hubiera un hombre, o dos hombres [...], no han encontrado ninguna respuesta filosóficamente válida a la pregunta: ¿Qué es la política?³⁹

La existencia humana, sostiene Arendt en *La condición humana*, es siempre existencia condicionada, siendo una de las condiciones precisamente la pluralidad: el ser humano vive en un mundo en tanto que vive junto a *otros* seres humanos. Partiendo de esta pluralidad, la política consiste, tanto para Arendt como, en cierta manera, para la concepción cotidiana en una democracia, en deliberar (argumentando y e intentando llegar a acuerdos) acerca de cuestiones puestas en común en un espacio público y, a través de esta ‘interacción sin mediación de cosas’, generar actos e historias. Aquí vemos, pues, por qué Arendt no se identifica como filósofa: su pensar se ocupa de la pluralidad, de *los* hombres.

Pese a sus acusaciones hacia las teorías filosóficas, es precisamente en los escritos de Kant que Arendt encuentra el fundamento de una teoría política. Esto podría resultar en primera instancia doblemente sorprendente, pues, por un lado, Kant es ampliamente considerado uno de los más grandes filósofos de la tradición occidental y, por otro lado, no parece que Kant hubiese sido consciente de la naturaleza política que Arendt atribuye a sus escritos sobre estética. Sin embargo, si se tiene en consideración lo expuesto arriba acerca de la condición de posibilidad de los juicios estéticos -básicamente, un sentido de la comunidad-, queda bastante claro que, para Kant, el juicio estético no tiene sentido sino pensado desde la pluralidad, precisamente aquello que, según Arendt, caracteriza al pensamiento político contra el filosófico. Es por ello que los escritos de Kant a los que Arendt se refiere como los que contienen una ‘política no escrita’, no son sus obras de un carácter político más explícito (como

³⁹ Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 45.

puedan ser *Sobre la paz perpetua* o *¿Qué es la Ilustración?*), sino precisamente a los que en principio parecen dedicados a la cuestión del gusto: la antes tratada *Crítica del juicio*.

Arendt sostiene que el *sensus communis* que, según Kant, presuponen nuestros juicios reflexionantes y debe ser presupuesto si ha de haber algún tipo de comunicación, es prueba de que en la *Crítica del juicio* se aborda “la ‘sociabilidad’ del hombre: el hecho de que ningún hombre puede vivir solo, que los hombres son interdependientes no únicamente por sus necesidades y preocupaciones, sino más bien debido a su facultad superior, la mente humana, que no funciona al margen de la sociedad”.⁴⁰ La clave del asunto es que Arendt no solamente identifica el elemento político en la teoría del juicio estético de Kant, sino que además, sostiene, por un lado, que el “pensamiento político se basa esencialmente en la capacidad de juzgar [reflexionantemente]”⁴¹ y, por otro lado, que los juicios políticos (por ejemplo, ‘esto es injusto’), si genuinos (no fundamentados en un prejuicio), son juicios reflexionantes. A continuación examinaremos este elemento común que, según Arendt, existe entre el debate sobre estética y la deliberación política: ambos son mediados por juicios reflexionantes.

3.1. ¿Qué entiende Arendt por política?

La teoría política de Arendt se apoya sobre dos núcleos fundamentales: el ágora de la polis griega y la idea kantiana de ‘pensar extensivo’. Como decíamos, Arendt sostiene en *La condición humana* que la política responde a la condición humana de la pluralidad, que consiste en el hecho de que vivimos en un mundo junto a otros seres humanos semejantes. La pluralidad es lo que posibilita la ‘acción’, que viene a ser la asociación consciente y pactada de un grupo de personas, en un espacio compartido y con la posibilidad de ser presenciado por espectadores (esto es, público), para implicarse y llevar a cabo un nuevo proyecto conjunto.

Queda claro a lo largo de su obra que, para Arendt, el paradigma de aquello en lo que consiste la política viene a ser el ágora de la polis griega. En el espacio público del ágora, sostiene Arendt, se unían los ciudadanos para, después de una deliberación, tomar decisiones en común y llevar a cabo las acciones consecuentes, desarrollando la idea de que “un hombre solo necesita, como mínimo, de la ayuda de otros para realizar su cometido, cualquiera que éste

⁴⁰ Arendt, *Conferencias*, p. 28.

⁴¹ Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 53

sea”,⁴² y oponiéndose así a la radical distinción platónica entre el modo de vida político (activo) y el filosófico (contemplativo) que “se configura de tal suerte que sean mutuamente excluyentes, llegándose a una separación radical entre quien *sabe* lo que se debe hacer y quienes, siguiendo sus consejos o mandatos, lo llevan a cabo”.⁴³ Pero además, y esto es fundamental, en el ágora preside el *logon didonai*, que consiste en

‘dar cuenta’ -no probar, pero ser capaz de decir cómo se llegó a una opinión y por qué se formó- [...]. El término mismo es político en su origen: justificaciones era lo que los ciudadanos atenienses pedían a los políticos [...]. Podían pedirles responsabilidades [que consistirían en] responder y justificar lo que se ha pensado y enseñado ante uno mismo y ante otros⁴⁴

Fundamental para la concepción de Arendt de la política y de lo que ocurre en ese espacio público es que la acción, singular, contingente y creativa, tiene que ver en esencia con otra condición humana: la natalidad -según Arendt categoría central del pensamiento político. La relación entre la acción y la natalidad radica en que “el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar”.⁴⁵ Además, Arendt relaciona la espontaneidad y la apertura de posibilidades del nacimiento con la caracterización esencial del espacio público, lugar donde ocurre la política y que, según Arendt, constituye el espacio de la auténtica libertad humana.

El espacio público del ágora va más allá de constituir un lugar de mera visibilidad en que alguien puede ser visto y oído, cosa que podría ocurrir también en otros espacios como, por ejemplo, la calle, en que nos presentamos ante la mirada de cualquier peatón. La particularidad que distingue la visibilidad del espacio público *per se* es el hecho de que, ante la mirada y escucha de los demás, hombres y mujeres pueden “revelar mediante la palabra y la acción *quiénes* son”.⁴⁶ Esta muestra de la propia individualidad resulta clave para la política, que, en tanto que fundamentada en la pluralidad, precisa individuos irreductibles, ‘*alguienes* diversos’ que, relacionándose por cuestiones de interés común, participen en acciones compartidas sin

⁴² Arendt, *Conferencias*, p. 113.

⁴³ Arendt, *ibid.*

⁴⁴ Arendt, *Conferencias*, p. 82.

⁴⁵ Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 23.

⁴⁶ Birulés, “La política como espacio de relación” en Arendt, *Qué es la política*, pp. 21-22.

perder su singularidad. La pérdida de esta singularidad constituiría el quebranto de la pluralidad, y así el fin de la política.

Si la acción política aparece entonces como ‘un acto de grupo’, Arendt resalta que debe ser un acto esencialmente hablado -la acción sólo puede ser política si va acompañada de discurso- y el grupo debe ser, como hemos visto, plural en tanto que una unión de personas que se presentan como *alguien* y no *algo*, haciendo justicia a un concepto de pluralidad más amplio que aquello por lo que se entiende ‘pluralismo político’ en las democracias representativas. La esfera pública en que se da la política es ‘pública’ en tanto que es un espacio “común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en el [mundo]”.⁴⁷ Es por ello que su realidad radica “en la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común [es decir, aquello que compartimos] para el que no cabe inventar medida o denominador común”,⁴⁸ viéndose así las cosas “por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que quienes se agrupan a su alrededor sepan que ven lo mismo en total diversidad, [y] sólo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad mundana”.⁴⁹

Aquí se torna fundamental la cuestión de la libertad. Arendt sostiene, por un lado, que la política el espacio de la libertad genuina, y por otro lado, que es precisamente la libertad el sentido mismo de la política. Como ejemplo, Arendt retorna de nuevo a la polis, en que, según arguye, política y libertad no estaban todavía separadas. La libertad en el ágora se relaciona con el concepto de espontaneidad y, crucialmente, de nuevo con el concepto de pluralidad, pues condición de posibilidad de la acción espontánea es estar con *otros* con quienes, interactuando, sea posible ponerse de acuerdo y dar lugar conjuntamente a algo nuevo.

En referencia a esta conexión entre libertad y política en el seno de la polis, Arendt sostiene que

Antes de que se convirtiera en un atributo del pensamiento o en una cualidad de la voluntad, la libertad se entendió como la condición del hombre libre, la que le permitía marcharse de su casa, salir al mundo y conocer a otras personas de palabra y obra. Esta libertad estaba

⁴⁷ Arendt, *La condición humana*, p. 61.

⁴⁸ Arendt, *op. cit.*, 66.

⁴⁹ *Ibid.*

claramente precedida por la liberación: para ser libre el hombre tiene que haberse liberado de las necesidades de la vida. Pero la condición de libre no se sigue automáticamente del acto de liberación. La libertad necesitaba, además de la mera liberación, de la compañía de otros hombres que estuvieran en la misma situación y de un espacio público común en el que se pudiera tratarlos, en otras palabras, un mundo organizado políticamente en el que cada hombre libre pudiera insertarse de palabra y obra⁵⁰

La libertad tal y como la entiende Arendt, por tanto, poco tiene que ver con el ‘sentirse libre’ subjetivo, que consiste más bien en la liberación de toda coerción externa y se situaría en un plano esencialmente individual y solitario y, por lo tanto, apolítico.

Según Arendt, Kant ya había detectado la relación entre libertad y espontaneidad en el ámbito público, pero, como señala Zerilli, para Arendt “la identificación de la política con la libertad incluye pero va más allá de la idea kantiana de empezar una nueva serie en el tiempo - que tiene que ver con la acción”.⁵¹ La libertad política, y la política para ser genuina, requieren, además de espontaneidad, la creación y conservación de un espacio en que se genere nuestro sentido del mundo común. Es evidente entonces que el discurso en el espacio público va mucho más allá de lo que tradicionalmente se entiende como la ‘libertad de expresión’ de las democracias liberales, pues que el discurso requiera “un espacio público lo conecta directamente con la formación de opinión, con el ejercicio de la facultad de juzgar como una práctica pública, y por lo tanto con la creación y conservación de nuestro sentido de la realidad del mundo”.⁵² Aquí citamos de nuevo a Arendt:

lo decisivo entonces [...] no es de ninguna manera que cada cual pudiera decir lo que quiera, o que cada hombre tenga el derecho inherente a expresarse tal como sea. Aquí de lo que se trata más bien es [...] de que nadie comprende adecuadamente por sí mismo y sin sus iguales lo que es objetivo en su plena realidad porque se le muestra y manifiesta siempre en una perspectiva que se ajusta a su posición en el mundo y le es inherente. Sólo puede ver y experimentar el mundo tal como éste es «realmente» al entenderlo como algo que es común a muchos, que yace entre ellos, que los separa y los une, que se muestra distinto a cada uno de ellos y que, por este motivo, únicamente es comprensible en la medida en que muchos, hablando entre sí sobre él, intercambian sus perspectivas. Solamente en la libertad

⁵⁰ Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996., p. 160.

⁵¹ Zerilli, *op. cit.*, p. 31. [Traducción propia]

⁵² *Ibid.*, p. 32.

del conversar surge en su objetividad visible desde todos lados el mundo del que se habla. Vivir en un mundo real y hablar sobre él con otros son en el fondo lo mismo, y a los griegos la vida privada les parecía «idiota» porque le faltaba esta diversidad del hablar sobre algo y, consiguientemente, la experiencia de cómo van verdaderamente las cosas en el mundo⁵³

La verdadera expresión de la política, por tanto, radica en la reunión de hombres y mujeres en un espacio compartido en el que, mostrándose cada cual como un *alguien* distinto al resto a través del discurso, tiene lugar una deliberación acerca de cuestiones de interés común, siendo esa deliberación seguida de una toma de decisión conjunta que constituye no sólo una acción política, sino una acción de libertad. Visto, por tanto, qué es lo que entiende Arendt por política, resulta manifiesto que su condición de posibilidad es la misma condición de posibilidad que Kant advirtió para los juicios estéticos: la pluralidad. Pero entonces, ¿cuál es la relación exacta entre la discusión estética y la deliberación política?

3.2. Relación entre la discusión sobre estética y la deliberación política

Es en varios fragmentos de la obra de Arendt que se hace explícita su referencia a los juicios estéticos de Kant para señalar su esencial componente político (como, por ejemplo, en “Verdad y política” o en *Introducción a la política I*), pero es en las *Conferencias* donde Arendt desarrolla este nexo de manera más detallada. En referencia a la *Crítica del juicio*, Arendt sostiene que la aparición del concepto ‘pensar extensivo’ constituye la prueba de que Kant detectó y analizó algo así como “la sociabilidad elemental del hombre y enumeró como elementos constitutivos de la misma la comunicabilidad, la necesidad del hombre de comunicarse, y la publicidad, la libertad *pública* que no sólo es libertad para pensar sino también para publicar”.⁵⁴ Para apoyar su interpretación, cita a Kant: “la razón no está hecha para adaptarse al aislamiento, sino a la comunicación”.⁵⁵

Arendt aclara que el modo de pensar extensivo nada tiene que ver con una suerte de empatía universal que nos diese acceso a la mente de los demás, sino que es “el resultado de abstraerse de las ‘limitaciones que, de manera contingente, son propias de nuestro juicio’, de ‘ignorar las condiciones subjetivas del juicio’ [...], esto es, no tener en cuenta lo que solemos

⁵³ Arendt, *¿Qué es la política?*, p.79.

⁵⁴ Arendt, *Conferencias.*, p. 44.

⁵⁵ Kant, «Reflexionen zur Anthropologie», n° 897, *Kants gesammelte Schriften*, edición de la Academia de Berlín, vol. 15, pág. 392, citado en Arendt, *op. cit.*, p. 64.

llamar interés propio”.⁵⁶ En palabras de Kant, el pensar extensivo “se realiza comparando [nuestro] juicio con otros juicios no tanto reales como más bien meramente posibles, y poniendo[nos] en el lugar de cualquier otro”,⁵⁷ siendo la imaginación la facultad que lo posibilita. De esta manera, la generalidad alcanzada, lejos de constituir lo que podría ser la generalidad de un concepto, se conecta con lo particular, “con las condiciones particulares de las perspectivas que hay que atravesar para poder alcanzar el propio ‘punto de vista general’”.⁵⁸

Así como antes habíamos elucidado aquello en que podría consistir un debate estético mediante, por un lado, el ejemplo humeano de ‘Ogilby-Milton’, y, por otro, la situación hipotética en que unos espectadores tratan de convencer a otro de que el paisaje marino que tienen ante sus ojos es de una gran belleza, ahora intentaremos ilustrar mediante otro ejemplo qué es aquello en lo que podría consistir la deliberación política según la entiende Arendt, para así establecer por fin el paralelismo buscado entre debate estético y deliberación política.

En primer lugar, es cierto que las democracias actuales no constan de un espacio de deliberación política como lo había sido el ágora de la polis que Arendt considera paradigma del verdadero espacio público. Parece que los espacios en que se reúnen nuestros poderes legislativo y ejecutivo están todavía lejos de alcanzar el ideal de un espacio público de puesta en común, deliberación y toma conjunta de decisiones real. En cualquier caso, parece posible imaginar una situación en que se diese, entre los mandos del poder, un debate real y público para decidir acerca de una cuestión de interés común. En tal debate, las partes (los distintos representantes políticos) tendrían la oportunidad de convencer a los demás de que su opinión particular acerca del tema de debate es la correcta y que habría de esperarse un proceder en consecuencia.

Para poner un ejemplo de esta situación, podríamos considerar los servicios sociales, tema central de disputa en muchos de los debates políticos actuales. En particular, consideremos la cuestión de cuál podría ser la mejor organización de los servicios sociales en materia de sanidad, asunto de largo debate en España y origen de una fuerte disensión entre los miembros de diferentes facciones políticas -de hecho, esta disensión se materializa en, entre otras cosas, ciclos de intentos de privatizaciones de hospitales seguidos, cada cambio de gobierno, de

⁵⁶ Arendt, *op. cit.*, p. 85.

⁵⁷ Kant, *Crítica del juicio*, AK V 294.

⁵⁸ Arendt, *op. cit.*, pp. 85-86.

declaraciones del acceso a la sanidad y a los medicamentos como un derecho universal fundamental, revertidas de nuevo con el siguiente cambio de gobierno.

Sin entrar en demasiados detalles, en una posible deliberación política acerca de cómo organizar los servicios sociales en materia de sanidad se podrían ofrecer diferentes argumentos objetivos: costes económicos a las arcas públicas (qué regulación es más rentable económicamente), costes humanos (qué regulación causa menor pérdida de vidas) o incluso causas electorales (qué regulación ha sido votada por un mayor número de ciudadanos). Naturalmente, se esperaría que los argumentos esgrimidos en los debates reales fuesen más complejos o, por lo menos, mucho más detallados. Pero la cuestión es que, en cualquier caso, serían argumentos objetivos en tanto que responden a *pruebas*: en una situación ideal en que las partes del debate dispusiesen de toda la información posible respecto a las premisas de las que estos argumentos parten, habría de esperarse un acuerdo general en las conclusiones. Lo crucial es que, en este caso, aquello por lo que se está deliberando haciendo uso de argumentos objetivos es una cuestión más bien subjetiva: lo que realmente se está debatiendo es cuál es el sistema sanitario *más justo*.

Un caso parecido podría darse en una discusión acerca de la belleza de, por ejemplo, un cuadro. Los argumentos que defendiesen su belleza o fealdad podrían aludir a hechos objetivos, como las proporciones, contrastes de color, o relaciones de ideas que figurasen dentro de la obra pictórica. Sin embargo, pronto las partes se darían cuenta de que, el acuerdo en todas las cuestiones objetivas relativas al cuadro (que tiene tales proporciones o tales trazos de color), no conduciría necesariamente al acuerdo en la conclusión buscada: si el cuadro es bello o no.

Lo mismo ocurre en el caso de la deliberación política: así como la estética no considera la proporción *per se*, sino la proporción solo en tanto que bella o deforme, la política no considera la rentabilidad *per se*, sino la rentabilidad en tanto que justa o injusta. Aquello que tiene entonces en común el juicio estético (acerca de lo bello) con el juicio político (acerca de lo justo), lo detecta Arendt sosteniendo que, los juicios políticos, así como los juicios estéticos, son juicios reflexionantes, no-cognitivos y no mediados por conceptos determinados, pero a los que no obstante concedemos pretensión de universalidad. Lo crucial del descubrimiento de Arendt es que realmente nos dice algo nuevo acerca de la deliberación política, que resumiremos a continuación.

Así como Kant quedaba sorprendido por el hecho de que, pese a ser la belleza cuestión subjetiva, nuestros juicios estéticos fuesen comunicables e incluso, poco a poco, pudiesen llevarnos a acuerdos acerca de lo que es bello, lo mismo podría sorprendernos acerca de la cuestión de la justicia, cuestión subjetiva pero que, sin embargo, parece permitirnos alcanzar cierto consenso. Para Kant, el elemento fundamental de la comunicabilidad estética es el hecho de que, cuando emitimos un juicio estético genuino (esto es, desinteresado), lo hacemos considerando el objeto en cuestión como desde el punto de vista de los demás. Señalando la relación esencial entre la estética, tal y como la entendió Kant y la política, lo que Arendt está haciendo, fundamentalmente, es alejar la deliberación política de las teorías absolutas y pretenciosamente objetivistas acerca de la justicia, y poner el acento en el hecho de que, para que un juicio político ('tal acción es justa') sea un juicio genuino, esa acción a la que llamamos justa no ha podido ser considerada sólo desde nuestro particular punto de vista, y tampoco desde la aparente neutralidad de cualquier teoría impersonal, sino que ha debido ser considerada desde el punto de vista de los demás.

4. Conclusión

Hemos visto que la cuestión del espacio es importante para hablar de política: la acción política, en términos de Arendt, solo puede darse en un espacio público de unas características concretas, como la visibilidad o igualdad. Este espacio público, por su parte, no puede pensarse sin la pluralidad: ¿qué sentido tiene la visibilidad sin espectadores? ¿Qué sentido tiene la igualdad sin actores? Esto, en cualquier caso, puede parecer trivial, pues la política consiste fundamentalmente en, mediante el discurso, convencer al otro de actuar conjuntamente de una manera determinada. Cuestión menos trivial es aquella acerca de qué hacemos exactamente cuando nos comunicamos en este espacio público, pues la deliberación, por principio, requiere argumentación, y la argumentación genuina acerca de política se presenta complicada.

La axiología fundamental de la política consiste en lo justo y lo injusto. Si, por un lado, pudiésemos recurrir a pruebas objetivas para determinar qué es justo o injusto, así como podemos determinar objetivamente las verdades matemáticas, no parecería necesaria demasiada argumentación política -los asuntos políticos serían cuestión de demostración más que de deliberación. Si, por otro lado, tuviéramos por subjetivo el fundamento que determinase a algo como justo o injusto, tampoco parecería posible una argumentación política, que se tornaría tan implausible como una argumentación acerca de por qué un helado es superior en sabor a otro. La consideración anterior dejaría sin duda perplejo a quien estuviese dedicando su reflexión al fenómeno de la deliberación política, así como una antinomia parecida sorprendió a Hume y a Kant cuando consideraron el fenómeno de la discusión estética.

Aunque, en respuesta a esta perplejidad, tal vez Kant no fuese capaz de resolver la antinomia, no pudo sino asumir como cierto aquello que todos vemos si observamos sin prejuicio: las discusiones sobre estética *existen* y, además, parece que es incluso posible alcanzar acuerdos. Lo mismo ocurre, como detecta Arendt, en el terreno de la política -de hecho, es *esa* precisamente la esencia de la política misma. A partir de esta evidencia, lo crucial que ambos autores descubren (Kant en el ámbito de la estética, y Arendt en el ámbito de la política), es que, aunque no sepamos exactamente de qué naturaleza son los argumentos que proferimos al debatir acerca de estética o de política, el hecho fundamental que posibilita la comunicación acerca de estas cuestiones subjetivas es que, en primer lugar, todos las compartimos (*sensus communis*) y, en segundo lugar, tenemos la capacidad de considerarlas desde el punto de vista de los demás (pensar extensivo).

5. Bibliografía

- Ahlberg, Lars-Olof, 'The Invention of Modern Aesthetics: From Leibniz to Kant' en *Historicni Seminar 4 (2001-2003)*, Slovenian Academy of Art and Science, 2003. p. 133-153.
- Allison, *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge University Press, New York, 2001.
- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993.
- Arendt, Hannah, *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995.
- Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996.
- Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, Espasa, Barcelona, 1997.
- Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002.
- Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003.
- Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, Debolsillo, Barcelona, 2014.
- Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 2014.
- Baum, Manfred, "Kant on teleological thinking and its failures" *Washington University jurisprudence review*, Volume 6/Issue 1, 2013.
- Guyer, Paul, *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- Hume, David, "De la norma del gusto", en Hume, David, *Ensayos morales, políticos y literarios*, Trotta, Madrid, 2011, pp. 219-237.
- Kant, Immanuel, *Crítica del juicio*, Tecnos, Madrid, 2011.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Taurus, Madrid, 2013.
- Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 2005.
- Kulenkampff, Jens, "The Objectivity of Taste: Hume and Kant" en *Noûs*, Vol. 24, No. 1 (Mar., 1990).
- Kurak, Michael, "Causation in Reflective Judgment", *Kant Studies Online*, 2016.
- McDowell, John, "Projection and Truth in Ethics", en *Mind, Value and Reality*, Harvard University Press, Cambridge, 1998.
- Pluhar, "Translators Introduction", en Kant, Immanuel, *Critique of Judgment*, Hackett, Cambridge.

Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Alianza, 2013.

Tinguely, Joseph, "Orientation: Kant and the Aesthetic Content of Cognition" (PhD diss., New School for Social Research, 2011).

Zerilli, Linda, *A Democratic Theory of Judgment*, The University of Chicago Press, Chicago, 2016.